

PROBLEMAS DE INTERCULTURALIDAD

REFLEXIONES EN TORNO A LA INTERCULTURALIDAD Y EL SUJETO DEL SIGLO XXI

Claudia Bastida Cid

El presente ensayo tiene como objetivo aproximarse a algunos de los problemas relacionados con la interculturalidad desde un enfoque antropológico y filosófico, para ello, en primer lugar, se describen algunas características que constituyen la condición humana y su estrecho vínculo con la creación de un mundo cultural a partir de la propuesta de Ernst Cassirer; en un segundo momento, se abordan, casos concretos en los que se aprecian transformaciones culturales vinculadas a la globalización, el capitalismo, el encuentro interreligioso y la hegemonía como parte de los retos de la interculturalidad. Sin duda, una interrogante que motiva esta reflexión es ¿qué cabe esperar del hombre y de la cultura del siglo XXI?

El texto presenta la siguiente estructura: 1) Descripción de la condición humana, como condición productora de mundo (cultura); 2) Exposición de problemas vinculados a las esferas en donde se juega la interculturalidad; 3) Consideración final acerca del sujeto en el siglo XXI y los retos por venir. La relevancia de esta reflexión radica en la necesidad de repensarnos como seres humanos y de mirar críticamente la multiplicidad de contextos que constituyen el presente; probablemente, en el ejercicio reflexivo podamos dar cuenta de los errores y, con ello, seguir buscando mejores formas de interactuar con el entorno y con los otros.

¿QUÉ DECIR DE LA CONDICIÓN SIMBÓLICA DEL SER HUMANO?

El ser humano es un ser necesitado, un organismo que, a diferencia de otros vivientes, no tiene un ajuste perfecto con su entorno, en este sentido su comportamiento difiere del actuar del resto de los animales en la medida en la que estos responden a los estímulos de su medio, apelando a sus características y funciones biológicas, las cuales, determinan unívocamente una serie de respuestas que establecen un equilibrio dinámico entre el animal no humano y su entorno, en alguna medida puede afirmarse que el comportamiento del animal está perfectamente determinado por sus características biológicas.

Por otro lado, el comportamiento del ser humano no se da de una manera perfecta y conforme a una determinación biológica. En el caso del humano las respuestas son mediadas, esto quiere decir que, el hombre, para subsistir biológicamente tiene que hacerse cargo de su respuesta ante el medio, y, por ello, lo específico del actuar humano no es la respuesta inmediata al estímulo, sino la manera en la que el actuar se vincula a una forma mediada o conformadora de sentido. Ernst Cassirer en el texto *Antropología filosófica*, reflexiona acerca de las cualidades que posibilitan el mundo de lo humano: “el hombre, [...] ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el

sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico".¹

El sistema simbólico que conforma al ser humano hace posible que éste viva una realidad más amplia, pues su forma de habitar y actuar no es únicamente una respuesta inmediata al estímulo del entorno; el ser humano se ve obligado a moverse en una dimensión de lo que no está dado en la naturaleza, algo que en términos heideggerianos puede designarse como "configurar mundo". El hombre configura y penetra en su medio y, con ello, se configura a sí mismo; tanto Cassirer como Heidegger coinciden en la tesis de que el ser humano, marcado por sus cualidades físicas y espirituales, no puede escapar de su propia condición, por lo que no vive solamente en un universo físico, sino en un universo simbólico.

El hombre crea el lenguaje, el mito, el arte, la religión y la ciencia como parte de ese universo simbólico y con la necesidad de penetrar en la realidad y, desde allí, apropiársela, para hacer de ella su mundo. Heidegger señala que "el mundo del hombre es rico, mayor en cuanto alcance, va más allá en cuanto penetrabilidad, es constantemente incrementable no sólo en cuanto a alcance, sino también cada vez más profundizable en cuanto a penetrabilidad."² Esta red simbólica con la que el hombre configura mundo es lo que da lugar al desarrollo de la cultura.

Para Cassirer, la dimensión simbólica se manifiesta en el lenguaje, el cual, primariamente expresa emociones y sentimientos, pero que deviene un sistema complejo que permite múltiples funciones, como la creación e imaginación poética, el razonamiento lógico y científico, el lenguaje filosófico, etcétera.³ El lenguaje preposicional (con conceptos y funciones específicas), es el que marca la diferencia entre el ser humano y el resto de los animales, el lenguaje proposicional permite lo que anteriormente se mencionó con Heidegger, la idea de configurar mundo, o, en palabras de Cassirer, significar la realidad.

Hay que precisar que Cassirer hace una distinción importante entre signos y símbolos; el signo tiene la función de señalar, un animal no humano puede reconocer señales complejas y ajustar su comportamiento a ellas, como los casos de condicionamiento o la forma en la que un perro reconoce ciertas señales en su dueño, que le llevan a esperar una situación determinada, por ejemplo, el tiempo de salir a pasear cuando ve que su dueño toma las llaves y su correa. En el caso de los

¹ Cassirer, E. *Antropología filosófica*. Introducción a una filosofía de la Cultura, (versión en línea). Fondo de Cultura Económica. México. 1987. P. 26.

² Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Mundo, Finitud, Soledad. Alianza, Madrid, 2007. P. 244.

³ Cfr. Cassirer, E. *Antropología...* P. 29.

símbolos ocurre algo distinto, pues estos son designadores y no solamente operadores (como los signos).⁴

Un símbolo permite una relación de asociación entre la realidad y un tipo de inteligencia e imaginación que es propia de lo humano, como bien señala Cassirer, se trata de una mediación que amplía la realidad del ser humano, en este sentido: “El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el "sésamo ábrete" que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura.”⁵

El mundo cultural que se produce gracias a la condición simbólica del hombre es siempre más amplio y profundo, no en función de la materialidad con la cual se configura, sino por las diversas funciones que el humano da a cada esfera que constituye dicho mundo. Cassirer resalta una función arquitectónica, que puede describirse como la vivificación de la materia orgánica; algo que en la naturaleza es solamente lo que *es*, en el mundo de lo humano puede ser otras muchas cosas, por ejemplo, una piedra que en la naturaleza solo es eso, una piedra, en el mundo humano puede ser una lanza, un pisapapeles, un recuerdo o una pieza de arte.

Hay que mencionar que el mundo de lo humano se juega tanto en el ámbito del signo como el del símbolo, el signo funciona para designar cosas de manera unívoca, por ejemplo, el signo “2”. En el caso del símbolo ocurre algo distinto, pues, “un símbolo humano genuino no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido o inflexible sino móvil.”⁶ Lo simbólico se halla en las formas de vida, en los comportamientos, la satisfacción de necesidades, en la creación de objetos etcétera.

Lo anterior hace manifiesta la complejidad y diversidad que compone la cultura, pues, como se ha visto el principio simbólico que constituye lo humano-cultural, da lugar a relaciones en las que el hombre no solamente se las ve con la naturaleza, sino con los otros de su especie, generando relaciones mediadas por lo simbólico con ellos, con esos otros que significaran para el mismo. Las relaciones sociales y con el entorno dentro del mundo cultural atraviesan constantemente por y lo que somos, lenguaje, simbolismo y complejidad.

DE LO CULTURAL A LO INTERCULTURAL

El hombre configura un mundo cultural gracias a la condición simbólica que le es propia, pues bien ¿cómo designar la cultura? El término “cultura” es polisémico y ha sido trabajado por diversas disciplinas, que, a lo largo del tiempo —especialmente por la antropología y la filosofía— han nutrido

⁴ Ibíd. P. 30.

⁵ Ibíd. P. 35.

⁶ Ibíd. P. 36.

dicha noción. Para los fines de este texto, se trabajará con el concepto de cultura que proviene de la reflexión filosófica de Pérez Tapias que señala:

La cultura acompaña siempre al hombre [...] es algo específicamente humano, a la vez producto global de la praxis humana [...] La cultura es, pues, propia del hombre y mediadora de todas sus manifestaciones, la realidad cultural es coextensiva a la realidad social: cada sociedad tiene su cultura, cada cultura responde a una sociedad [...] No hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Esta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas.⁷

La cultura acompaña al hombre y lo hace dejándole muchos beneficios y –en la misma medida– problemas, pues la cultura implica aquello que es propio de la dimensión simbólica, esto es, la variabilidad y el cambio. Siguiendo las reflexiones de Cassirer, el hombre se constituye como ser cultural a través del lenguaje, y el lenguaje es condición de posibilidad para el desarrollo de relaciones sociales cada vez más complejas, entonces, se puede confirmar que lo simbólico es constitutivo del modo de ser social del hombre.

Así, toda realidad cultural es coextensiva de la realidad social, además es un hecho que a lo largo de la historia de la humanidad hay una diversidad de pueblos y agrupaciones sociales cuyas características se muestran en la construcción cultural de cada una, de tal forma que no es posible hablar de una sola cultura, sino de múltiples manifestaciones de lo cultural humano, de diversas praxis, códigos morales, leyes, cosmovisiones, ritos y significaciones. Esta multiplicidad encarna retos teóricos y prácticos de suma relevancia, dado que ella no está exenta de conflictos y contradicciones, pues, la existencia de múltiples culturas implica diversos modos de significar y de construir sentido, los cuales se mezclan, se oponen y se afirman, dando lugar a nuevas manifestaciones culturales.

En principio, las sociedades, aunque cambiantes, poseían rasgos culturales que se fundamentaban en la construcción de sentidos profundamente arraigados, cosmovisiones, religiones y mitos permitieron al hombre dar un significado a su existencia. Dichas construcciones tenían un impacto en la práctica cotidiana, en cómo se concebía el hombre a sí mismo y cómo delimitaba su presencia en el mundo. Los pueblos crecieron, las formas de producción, consumo y reproducción de la vida se complejizaron, las maneras en que el hombre se explicaba el mundo cambiaron y se dirigieron a la filosofía y a la ciencia, no de forma excluyente, sino complementaria a las cosmovisiones ya existentes. De este modo se abre el escenario indicado para complejos procesos de

⁷ Pérez Tapias, J., *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995. P. 20.

intercambio cultural que a la fecha son tema de reflexión para antropólogos, sociólogos, filósofos, entre otros.

El tema de la interculturalidad se fundamenta en el hecho de que las culturas nunca han estado aisladas, por lo que muchos de los rasgos que se consideran propios o identitarios son resultado de diferentes contactos, mezclas, influencias y adaptaciones con otras culturas, por esto, se puede afirmar que las culturas son flexibles, fluidas y cambiantes, ninguna es totalmente homogénea e impermeable a las influencias exteriores. No obstante, el problema de la interculturalidad no radica en la afirmación de la existencia de diversas culturas (multiculturalismo), sino en el tipo de interacciones y procesos que surgen en esa constante tensión que supone el reconocimiento de la diversidad.

Actualmente, hablar de cultura, interculturalidad y multiculturalismo supone una reflexión acerca de los procesos globalizadores que se aceleraron a partir de 1980. De acuerdo con el artículo de Ana Rosa Mantecón, *Globalización cultural y antropológica*, estos procesos abarcan la creciente expansión del capitalismo y con ella la del imperialismo occidental, aspectos que modifican profundamente los procesos de producción, las formas de trabajar y de direccionar los flujos de recursos económicos, humanos y naturales. Igualmente, el siglo XX abre el camino para el acelerado desarrollo de tecnología y comunicaciones que verá su esplendor en lo que va del siglo XXI; finalmente, hay que agregar la conformación de regiones supranacionales, las tensiones entre el discurso de la identidad nacional frente al reconocimiento de la diversidad, la autonomía y los juegos de poder que atraviesan todos estos procesos.⁸

El escenario global es complejo, pues hay que enfrentarse a nuevas y diversas formas de significar el mundo, las cuales en muchos casos se contraponen y en otros son complementarias. Las culturas diversas y globales conforman nuevos sentidos y se transforman en función de ellos, sin embargo, no es tan simple aceptar que cada cultura ha logrado definirse a sí misma de manera autónoma, por el contrario, las transformaciones culturales se viven también como procesos de violencia, dominación y segregación de lo Otro opuesto a la identidad construida y sustentada por sus propios discursos y procesos dominantes, ejemplo de esto son los procesos de colonización que marcan la historia y devenir de diversos pueblos.

De este modo las transformaciones culturales se hallan en diversos niveles—siguiendo la exposición de Mantecón— el primero, es relativo al factor espaciotemporal en el que se perciben y se mueven los sujetos en las nuevas interacciones culturales, en donde, incluso, las nuevas tecnologías modifican la forma de percibir la realidad, un ejemplo de esto sería lo que se vive actualmente como espacios virtuales en la Web. El segundo, refiere a la “desterritorialización” de la producción cultural;

⁸ Cfr. Mantecón, R. A. *Globalización cultural y antropológica*. Alteridades, N.3. P.79-91.UAM, 1993. en: <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt5-7-rosas.pdf>

el tercero se halla en el surgimiento y reforzamiento de identidades locales y culturas globales y, por ultimo, el proceso de aculturación o lo que en términos de García Canclini es la hibridación cultural.⁹

Estas transformaciones culturales entrañan problemáticas vinculadas con el hecho de que el paisaje de la globalización es fragmentado y profundamente polarizado, pero además la interculturalidad en el seno de la globalización es también un fenómeno sumamente complejo ante el cual es necesario renovar constantemente las categorías de análisis, pues, las categorías dicotómicas clásicas con las que eran pensados los procesos políticos y sociales son insuficientes para dar cuenta de las transformaciones culturales antes señaladas. Aunado a esto se añaden las obligadas reflexiones acerca de la homogeneización cultural, los modelos hegemónicos y su influencia en el proceso de intercambio cultural, las resistencias y adaptaciones frente a las dinámicas dominantes, etc.

PROBLEMAS DE INTERCULTURALIDAD

Tomando como punto de partida la propuesta de Mantecón respecto a las transformaciones culturales, se verán algunos casos concretos que ilustran los problemas asociados al proceso de interculturalidad. Cabe mencionar que, sin reducir estas tensiones a una sola causa —pues se ha dicho ya que los procesos de transformación cultural van más allá de las oposiciones dominados/dominantes, centro/periferia, etcétera— se puede afirmar que gran parte de los conflictos entre culturas son causados por la oposición entre identidad y otredad, categorías que desde el orden ontológico operan como fundamento de prácticas sociales, políticas y culturales.

La interacción entre culturas implica intercambios de diferente índole, quizá uno de lo más profundos sea el referente al ámbito de las creencias religiosas. La religión es un aspecto cultural que ha acompañado al ser humano desde las épocas más remotas, pues provee al hombre no únicamente de un sistema de creencias acerca del mundo, sino una praxis y un modo de dar sentido a la existencia misma. Así, las grandes religiones (cristianismo, judaísmo e islamismo) han sido también trastocadas por diversos procesos globales, entre ellos, el de la secularización, ante el cual hay diversas respuestas que van desde la búsqueda del diálogo interreligioso, hasta fundamentalismos que responden a la pérdida y banalización de lo esencial religioso.

En este contexto Joseph Ratzinger afirma en la declaración *Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la iglesia*, la prioridad y universalismo que tiene la iglesia y la fe católica frente a otros credos, y, aunque él señala que eso no es motivo para no reconocer lo que en otras religiones hay de verdadero y sagrado, Ratzinger muestra resistencia frente al pluralismo, pues, en sus términos “El perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías

⁹ Cfr. Mantecón. P.81.

de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo de *facto* sino también de *iure* (o de principio).”¹⁰

Ratzinger argumenta que el relativismo es producto de presupuestos teológicos y filosóficos que obstaculizan la inteligencia y la acogida de la verdad revelada (cristiana), algunos de estos son: el subjetivismo racionalista; el vaciamiento metafísico; el eclecticismo de quien, en la búsqueda teológica, asume ideas derivadas de diferentes contextos filosóficos y religiosos, sin preocuparse de su coherencia y conexión sistemática y la tendencia a leer e interpretar la Sagrada Escritura fuera de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia.¹¹ De este modo, para Ratzinger, hay un extravío de la fe, un olvido de los fundamentos de la religión verdadera y de su misión, por lo cual, se hace necesario encaminar a las personas a la iglesia de Cristo como la institución que se encarga de proclamar el Evangelio como plenitud de la Verdad.

Así, Ratzinger enfatiza que la verdad religiosa es la que se vincula con la fe católica, aquella que es un don de la gracia, “La obediencia de la fe conduce a la acogida de la verdad de la revelación de Cristo, garantizada por Dios, quien es la Verdad misma”¹² y continúa en el mismo párrafo “La fe, por lo tanto, [...] implica una doble adhesión: a Dios que revela y a la verdad revelada por él, en virtud de la confianza que se le concede a la persona que la afirma. Por esto «no debemos creer en ningún otro que no sea Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo ».”¹³

Ratzinger concluye que la verdad religiosa se encuentra en la *fe teologal* y no en la *creencia* en las otras religiones y aunque reconoce la riqueza espiritual de otros credos, su argumentación insiste en que esas *otras religiones* contienen lagunas, insuficiencias y errores.¹⁴ El cardenal afirma que la fe teologal posee universalidad, fundamentada en las Sagradas Escrituras y en la figura de Cristo ¹⁵; insiste en la acción salvífica y la función evangelizadora de la iglesia católica y, finalmente, sostiene que existe una única iglesia de Cristo, que subsiste en la iglesia católica, mientras que el resto de religiones (aquellas que de modo imperfecto comulgan con el cristianismo) poseen un papel preparatorio, e incluso pedagógico para la salvación en Cristo, mientras que otras formas espirituales cuyos ritos se fundamentan en supersticiones y errores constituyen más bien un obstáculo para la salvación.¹⁶

¹⁰ Ratzinger, J. *Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la iglesia*, § 4.

¹¹ *Ibíd.* §4.

¹² *Ibíd.* §7.

¹³ *Ibídem.*

¹⁴ *Ibíd.* §8.

¹⁵ *Ibíd.* §12.

¹⁶ Cfr. *Ibíd.* § 21.

El texto de Ratzinger es polémico porque se enfrenta a una realidad contundente que es la diversificación de los movimientos religiosos en el seno de la interculturalidad, la cual responde a múltiples causas: 1) la facilidad con la que actualmente las personas se adhieren —y después abandonan— cualquier creencia que parezca convincente, sin indagar mucho en las inconsistencias o contradicciones que conlleva; 2) el proceso mismo de secularización entendido no como una disminución u olvido de la dimensión religiosa, sino más bien, como una transformación en términos cualitativos, en la que la religión se vive en el ámbito de lo personal; 3) la complejidad implicada en las sociedades globalizadas, la interconexión y el intercambio forzado de creencias en el seno de los procesos migratorios.

Leonardo Boff —quien asume una postura ecumenista— presenta una crítica respecto a lo afirmado por Ratzinger pues señala que lo que entraña el discurso del cardenal es un reduccionismo de la fe y desvalorización de otras formas religiosas, lo cual es justificado desde una iglesia que se reconoce a sí misma como la única verdadera. Para Boff, los argumentos de Ratzinger dejan ver una postura totalitaria en la que no hay cabida para lo otro, en donde lo diferente es tolerado —más no realmente reconocido— siempre y cuando eso otro tenga la disposición a adherirse a la fe católica. Boff refiere al respecto de la iglesia católica lo siguiente:

Sepan que únicamente en ella está la verdad. Todas las personas están obligadas a adherirse a ella, pues fuera de esta verdad todos ustedes se encuentran irremediabilmente en el error. En el fondo, este documento, expresión suprema de totalitarismo, dirá a todos, de forma cruel y sin piedad: sin Cristo y la Iglesia ustedes todos no poseen nada de propio; y si por ventura tuvieran algún elemento positivo, no es de ustedes, sino de Cristo y de la Iglesia.¹⁷

Boff considera que las afirmaciones de este documento son sumamente peligrosas pues “quien pretende tener él solo la verdad absoluta está condenado a la intolerancia para con todos los demás, que no están en ella.”¹⁸ Ciertamente, Boff señala cuestiones importantes respecto a los sistemas cerrados que se erigen a sí mismos como la única verdad posible. Estos sistemas, apelan a mecanismos de poder para legitimarse, como sucede con la iglesia católica en donde “la jerarquía vaticana elabora la correspondiente teología, con el objeto de justificar, reforzar y sacralizar su poder. Para hacer que ese poder sea irreformable, intocable y absoluto, le atribuye un origen divino, cuando, en realidad, es producto histórico y fruto de un proceso implacable de expropiación.”¹⁹

¹⁷ Boff, L. *Joseph Ratzinger: ¿Exterminador del futuro? Sobre la Dominus Iesus*.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

Hay que agregar que para Leonrdo Boff el documento del cardenal no hace un llamado a un diálogo interreligioso real en donde se busque atender las dramáticas situaciones en las que se encuentra la tierra y la humanidad. De modo que el sentido del diálogo interreligioso (ecuménico) que propone Boff “no se agota en la gestación de la paz religiosa, sino que se ordena a la construcción de la justicia y de la paz entre los pueblos y a la salvaguarda de todo lo creado”²⁰ y para ello propone la fe informada en el amor a Dios y a los otros, cuya realización se da en la liberación, el cuidado del otro, la compasión y el respeto.

Las posturas encontradas de Ratzinger y Boff permiten identificar dos cosas, la primera, la tensión existente entre identidad y otredad y, segundo, la homogeneización en diversas esferas de lo cultural. Ciertamente, la lectura de Boff tiene algunas inexactitudes pues no todo lo que se sostiene en el documento de Ratzinger apunta a una forma totalitaria e intolerante, sin embargo, sí es posible identificar una pretensión de homogenizar la esfera religiosa de tal forma que las diferencias solamente son aceptadas temporalmente, pues, la misión salvífica de la iglesia se sostiene en la idea de una única Fe Verdadera, mientras que las otras formas de fe se reducen a simulacros, que, aunque bien intencionados, tienen que ser superados para sumarse al designio universal de salvación del cual la Iglesia es representante.

Los retos del diálogo interreligioso son muchos, quizás de los más difíciles de atender tomando en cuenta que cada religión trae consigo un compromiso con su verdad, sin embargo, el esfuerzo podría dirigirse a lo que Boff designa como la construcción en la tierra de un mundo más justo, lo cual no es incompatible con la misión de la iglesia católica —ni con otras religiones— pero esa construcción no puede darse sin que haya un espacio de genuina escucha y reconocimiento.

Un segundo aspecto para tocar —al menos someramente— es el del dominio imperialista de las potencias sobre otro u otros países mediante el empleo de la fuerza militar, económica o política, pero también mediante el control hegemónico cultural. Para ilustrar estas ideas se toma la reflexión que hace Noam Chomsky acerca del atentado de las torres gemelas del 11 de septiembre y la forma en la que Estados Unidos de América dispone de los recursos a su alcance para imponerse por la fuerza física e ideológica.

Estados Unidos se ha consolidado como potencia a nivel mundial, y esto no es gratuito, pues el título se ha alcanzado echando mano de los recursos más variados para ejercer el dominio en naciones con menos poder. Las políticas imperialistas de Estados Unidos se manifiestan en diversos niveles, la sumisión económica de otras naciones, la influencia política formal e informal con intervencionismos o por medio de las instancias internacionales (aparentemente neutras) y los

²⁰ *Ibíd.*

procesos de homogenización cultural, que van desde la cultura de masas, hasta la cultura empresarial que acompaña al sistema capitalista vigente. Así, la violencia que la nación norteamericana ejerce en otros pueblos no es un secreto, pero siempre está bien disimulada.

En este contexto, el atentado del 11 de septiembre —en el que Norteamérica fue la víctima y no el victimario— constituyó un cambio, pues por primera vez la violencia se apuntó en la dirección contraria y de allí que las reacciones fueran radicalmente diferentes; hubo una exigencia internacional de frenar el terrorismo y toda forma que atentara contra la estabilidad de la Nación Americana. Chomsky recuerda que:

Durante cerca de 200 años, Estados Unidos expulsó y exterminó a la población indígena, a millones de personas; conquistó la mitad de México; realizó depredaciones en toda la región, en el Caribe, América Central, y algunas veces más allá. Conquistó Hawai y Filipinas, y para lograrlo mató a cientos de miles de filipinos. Desde la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos ha extendido su alcance a todo el mundo utilizando métodos que no precisan descripción, pero siempre matando a otros, desarrollando batallas en otros lugares. Las masacres siempre fueron en otros países, no aquí, dentro del territorio nacional.²¹

¿Qué ocurre cuando es el poderoso el que se ve amenazado? Desde luego, no se trata de hacer una apología del terrorismo ni de la violencia, sin embargo, cabe preguntarse ¿qué tanto hay de terrorismo en las prácticas que las grandes potencias han llevado a cabo a lo largo de los siglos en diversas naciones? Chomsky recuerda que la historia está plagada de casos en los que las naciones con menos poder son sometidas por las grandes potencias, pero en estos casos, el uso ilegal de la fuerza (que sería parte de la definición de “terrorismo”) contra estos países termina siendo justificado o negado, lo cual deja ver una política internacional que favorece, al que, de hecho, tiene el poder económico, armamentista y discursivo.

Chomsky sostiene que “el terrorismo funciona. No fracasa. La violencia funciona generalmente. Es la historia del mundo.” Y contrario a lo que la opinión pública cree, el terrorismo no es el arma de los débiles, pues “como otros medios de violencia, constituye sobre todo un arma de los fuertes. El terrorismo es considerado arma de los débiles porque los fuertes también controlan los sistemas doctrinarios y su terror no cuenta como terror.”²² El terrorismo, es, entonces, una forma de ejercer la violencia sobre el otro y es, precisamente esto lo que se tiene que reflexionar, dado que lo que muestra la historia y los discursos políticos internacionales es que esta violencia se justifica o se penaliza dependiendo del cristal con el que se mire, o, mejor dicho, dependiendo de quién y qué intereses haya de por medio.

²¹ Chomsky, N. *Injusticia Infinita. La nueva guerra contra el terror*, Suplemento de La Jornada, miércoles 7 de noviembre de 2001, en: <http://www.jornada.unam.mx/2001/11/07/per-nota.html>

²² *Ibíd.*

Así pues, pareciera que la encomienda de la búsqueda de justicia y paz social solamente es válida cuando son los países poderosos los que denuncian formas de violencia que no se ajustan al relato doctrinario que acompaña sus prácticas de dominación. Para ejemplo de esto baste recordar los diversos casos en los que Estados Unidos se negó a reconocer sus actos violentos ejercidos a países como Nicaragua; las intervenciones constantes en Haití y fuera de Latinoamérica en Afganistán; en el caso de Colombia “el peor violador de los derechos humanos en los años 90 [...] fue también el principal receptor de ayuda militar de Estados Unidos para mantener el terror y las violaciones de derechos.”²³ Sin dejar de lado el sometimiento económico como el que ha ejercido sobre México, Cuba y Venezuela.

Es un hecho que cada uno de los países que mantiene una relación con Estados Unidos, tiene un contexto propio y que al interior de cada uno también hay intereses de grupos que, a su vez, ejercen violencia a otros, no obstante, como explica Chomsky algo fundamental es quién tiene el discurso hegemónico, quiénes son los que construyen los conceptos con los cuales se entiende la política internacional, las acciones, los acuerdos y las definiciones del conflicto como “terrorismo”, “guerra necesaria” o “guerra de bajo impacto”. Lo que se juega en todo esto es quién impone su versión de los hechos y con ello construye una verdad a modo.

Con el ataque del 11 de septiembre ocurre algo interesante, un sector de la prensa comenzó a ser más crítico y a mostrar un compromiso con la verdad, no la que es construida por los grupos de poder, sino aquella que busca ser lo más objetiva posible—o al menos corresponder con los hechos sin tanta manipulación de por medio—. Esto no es una nimiedad, pues la justificación de la llamada guerra contra el terrorismo, se fundamenta en la construcción social de un enemigo en común, el terrorista es un bárbaro que atenta contra la paz y la estabilidad de las naciones, es el enemigo público que debe ser contenido pues vulnera a esa unidad que somos “nosotros”, “nosotros los ciudadanos norteamericanos”, “nosotros los defensores de la libertad”, así, la violencia y el terror contra los otros deja de ser injusto y se convierte en cuidado de la unidad nacional.

Las desigualdades económicas, el dominio de unas naciones sobre otras, la segregación y la violencia son solo algunos de los aspectos que el escenario político globalizado trae consigo, sin embargo, como señala Chomsky: “Queremos reducir el nivel del terror, no escalarlo, y un camino fácil para lograrlo es dejar de participar en el terror. Eso reduciría automáticamente el nivel del terror.” La idea de fondo es que la violencia no puede ser el camino para disminuir la violencia.

²³ *Ibíd.*

REFLEXIONES FINALES

La reflexión acerca de la interculturalidad es una tarea compleja, pues los procesos que la constituyen son multicausales y sus consecuencias no pueden ser tomadas como eventos concluidos, por el contrario, lo que caracteriza al fenómeno de la interculturalidad es el dinamismo, dado que éste solo es posible por la existencia de culturas diversas, siempre cambiantes y en interacciones constantes. Las culturas no son entes aislados, puros ni homogéneos. Tampoco es posible jerarquizarlas de forma lineal y progresiva, de lo primitivo a lo civilizado, de lo tradicional a lo moderno, de lo inferior a lo superior.

La diversidad cultural es un hecho que implica la modificación constante de diversas esferas culturales, en las cuales se hacen presentes los conflictos inherentes a todo proceso de transformación; sea en el ámbito de la religión, la política internacional, la educación o las artes, siempre habrá diferentes actores que desde sus consideraciones se concebirán a sí mismos por encima de otros, habrá también quienes, desde una mirada crítica, busquen situaciones más justas en donde se tome como elemento central el reconocimiento de la diferencia, el respeto a la autonomía de los pueblos y la responsabilidad por el otro.

De igual forma hay que tomar en cuenta que la pluralidad del mundo contemporáneo no supone una aceptación acrítica de todo, pues como se suele decir, allí donde todo es válido, nada realmente lo es, pero entonces ¿Cómo hemos de conducirnos ante esta diversidad cultural? La flexibilidad de pensamiento y la reflexión crítica constante tienen que acompañar al sujeto del siglo XXI, pues de lo contrario este corre el peligro de adherirse a cualquier posibilidad dentro del abanico que implica un mundo globalizado y que cambia tan rápido que, en momentos, pareciera que nos deja atrás.

El sujeto de nuestro siglo tiene que ser capaz de mirarse a sí mismo y cuestionarse acerca de cómo le afectan los procesos culturales en los cuales está inmerso, pues, no deja de preocupar que ideologías que parecían superadas regresan con mayor fuerza y con prácticas radicalmente violentas, tal es el caso de la extrema derecha en la política, los nacionalismos, algunas formas de totalitarismos, fundamentalismos, movimientos racistas, etc. Pero además de mirarse a sí mismo, el sujeto contemporáneo tiene que recuperar su dimensión humana, aquella que lo coloca en el mundo con los otros, con la naturaleza y con la vida misma. El reto de la formación humanística en nuestro siglo consiste en reconectarnos con aquello que nos hace humanos, pues solamente de esta manera el diálogo intercultural será posible.

REFERENCIAS

- BOFF, L. *Ratzinger, ¿Exterminador del futuro?*, en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/233.htm>
- BELTRÁN Antolín, J. *La interculturalidad*. Barcelona, Editorial UOC. 2014. Recuperado de <https://elibro.net/es/ereader/bibliouic/113748?page=53>.
- CASSIRER, *Antropología filosófica*, FCE (Versión en línea), México, 1987.
- CHOMSKY, N. *Injusticia Infinita. La nueva guerra contra el terror*, Suplemento de La Jornada, miércoles 7 de noviembre de 2001, en: <http://www.jornada.unam.mx/2001/11/07/per-nota.html>
- HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Mundo, Finitud, Soledad. Alianza, Madrid, 2007.
- MANTECÓN, R. A. *Globalización cultural y antropológica*. Alteridades, N.3. P.79-91.UAM, 1993. en: <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt5-7-rosas.pdf>
- PÉREZ T. J., *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995.